
Limites morales de l'autonomie politique chez Rousseau

Lino Rizzi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/studifrancesi/37032>

DOI : 10.4000/studifrancesi.37032

ISSN : 2421-5856

Éditeur

Rosenberg & Sellier

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2004

Pagination : 457-469

ISSN : 0039-2944

Référence électronique

Lino Rizzi, « Limites morales de l'autonomie politique chez Rousseau », *Studi Francesi* [En ligne], 144 (XLVIII | III) | 2004, mis en ligne le 30 novembre 2015, consulté le 08 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/37032> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.37032>



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Limites morales de l'autonomie politique chez Rousseau

Toute critique de la pensée politique de Rousseau a dû se mesurer à un fait indéniable: une notion nouvelle de liberté politique s'est là mise en place en vertu de la particulière conception du sujet présentée par Rousseau. Ce dernier considère la liberté de l'individu dans ses capacités de «résistance» au conformisme de la société, dans sa constitution de la perfectibilité personnelle, et dans le rapport du particulier avec la volonté générale. Son concept d'autonomie semble pourtant fort éloigné des significations ultérieures de cette notion: l'histoire ne réalise pas la liberté morale de l'individu. Malgré la formule (CS I, chap. 4)¹ considérée «holistique»² du *Contrat* la «volonté générale» ne peut pas instaurer un régime de liberté contre la volonté des «particuliers». Le sujet de la liberté participe de deux ordres qui se contrebalancent: 1'«Homme» est idéalement enraciné, soit dans «l'ordre de la nature», dont les sujets sont les individus, soit dans l'«État civil» dont les sujets sont les citoyens.

Quelle est donc la nature des deux libertés et quels sont les rapports entre elles? Comment les valeurs que l'individu contemple dans l'«ordre» de l'univers deviennent-elles intersubjectives et publiques? S'agit-il d'un simple acte d'«application» d'une évidence rationnelle que chacun veut? De la raison «réalisatrice»³ de la liberté comme chez Hegel et Marx? D'une distinction, mais aussi d'une subordination «impérative» de la législation de la volonté générale à la législation de la conscience, comme l'entendit Kant⁴? Rousseau ne s'inscrit dans aucune de ces solutions du dualisme car ses présupposés anthropologiques – nature, volonté, raison – ne correspondent à aucune de ces philosophies. On va essayer de présenter les résultats de cette recherche⁵ en six points.

1. Les notions d'autonomie et d'autarcie morale.

La notion de liberté de Rousseau est définie comme par le concept *autonomie* – mot que n'apparaît pas dans le vocabulaire rousseauiste – son concept de liberté personnelle semble pourtant fort éloigné de la signification que la notion d'autonomie a assumée après Kant⁶. Au sens classique – qu'elle a gardé des Grecs jusqu'à Locke et à Wolf – l'«autonomie» signifie la faculté ou le pouvoir d'agir selon la loi que l'acteur même se donne (*jure proprio*), son contraire est la contrainte de la volonté par un pouvoir extérieur: la tyrannie. Il s'agit donc d'une compétence *politique* d'un acteur collectif, la compétence de la polis de n'obéir qu'à ses propres lois; elle n'inclut pas le sujet moral: l'exception d'Antigone confirme cette restriction. C'est Kant le premier qui transfère la notion d'autonomie du domaine de la politique et du droit au domaine de la philosophie. Le sujet – en connaissant et en obéissant à la loi – devient

(1) Les citations renvoient à ROUSSEAU, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, édition de la Pléiade. Les abréviations renvoient aux écrits suivants: CS, *Contrat Social*; DI, *Discours sur l'origine de l'inégalité*; E, *Emile*; NH, *Julie, Nouvelle Héloïse*; F, *Fragments politiques*.

(2) «Il n'y a guère d'ambiguïté possible – affirme Spitz – sur le caractère holiste de l'ontologie sociale proposée par Rousseau à cause de l'acquisition sociale des facultés», J.-F. SPITZ, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995,

Coll. «Leviathan», p. 446.

(3) Affeld marque la distance de Rousseau aux deux principes de Hegel et de Marx: la primauté des institutions et la morale comme intériorisation des impératifs sociaux AFFELD, STEVEN, G., *The Force of Freedom: Rousseau on forcing to Be free*, «Political Théorie», n° 3, 1999, pp. 299-333.

(4) Cf. A. KAUFMAN, *Reason, Selflegitimation and legitimacy. Conceptions of freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant*, «The Review of Politics», n. 1, 1997, pp. 25-52.

«législateur». L'«autonomie», en tant que recherche des principes et des maximes, devient la détermination de la «raison pure» et de la «raison pratique».

Cette identification de l'humanité de l'individu avec la notion normative du Moi aurait semblé à Rousseau une réduction du sentiment moral à une faculté qui n'est pas la sienne. Il l'aurait vraisemblablement rejetée comme une «pureté» rationnelle ou produite par l'intériorisation d'un *habitus* acquis, selon la critique que Hegel a plus tard apportée à l'impératif kantien. Alors que l'«autonomie» correspond au principe de la légitimation politique de Rousseau, elle ne correspond pas du tout à la sémantique de sa notion morale de liberté qui se fonde sur le «sentiment» de «perfectibilité»⁷ personnelle. L'individu autonome ne se détermine pas par la raison «pure», mais par les tendances de celle-ci qui s'accordent avec le «sentiment». Rousseau cherche ce qui «exprime» l'individu, le but moral du sentiment n'est pas de le discipliner dans la condition rationnelle d'une maxime universelle. Les «actes de la conscience» sont des «sentiments» – «[ils] ne sont pas des jugements» (E 599): «la conscience ne nous trompe jamais», tandis que «trop souvent la raison nous trompe» (E 593). Les devoirs se constituent dans une continuité entre la règle et le sentiment: continuité qui est brisée par la notion kantienne de mal radical (*natura lapsa*) qui oppose le sujet de la volonté bonne au sujet de la sensibilité, autant que le sentiment moral du sentiment esthétique. Le sujet des devoirs de Rousseau n'est pas réductible à l'individu qui agit selon les principes universels: «le goût est le microscope du jugement» (NH I, lettre 12). La faculté de l'universalité reste le sentiment pur, donc plus proche du «jugement réfléchissant» de Kant que de son impératif moral.

Rousseau crée une notion nouvelle de liberté politique surtout parce qu'il crée une notion nouvelle de liberté *subjective*: la notion d'*autarcie morale*. L'Homme moral est un «individu» autosuffisant qui est capable de se «perfectionner» par un «sentiment» propre de liberté, indépendamment des mœurs de la société civile, de la loi de l'État et de la doctrine de l'Église. Le sujet de la liberté doit «garder l'ame d'un Homme libre et les mœurs d'un citoyen» (NH, II, lettre XVI, p. 243). Il s'agit donc d'une individualité intérieure qui n'est fondée ni rationnellement, ni normativement, mais qui est «décrite» introspectivement par le sentiment de proximité à la «nature», dont la manifestation sociologique est «observée» dans les «mœurs». Comme l'«œil vivant» de Wolmar, Rousseau regarde la société du dehors sans s'y mêler: «J'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres» (NH, Préface, p. 6).

Dans ce *sujet* rousseauiste, quelle est la liberté qui relève du particulier et celle qui relève du corps politique? Dans les théories libérales classiques, la liberté est partagée entre une sphère *publique* qui concerne les rapports des individus avec l'État et une sphère *privée* – civile et familiale – où la liberté individuelle s'exerce de façon indépendante des pouvoirs publics. Rousseau ne nie ni la propriété privée, ni la famille, ni une éducation libérale, ni la liberté des opinions et d'association. Au contraire, il «découvre»⁸ la sphère de l'«intimité» et il établit la liberté subjective⁹. Cependant, il

(5) Voir mon livre *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Milan, Angeli, 1997.

(6) Cf. l'article *Autonomie Historisches Woerterbuch der Philosophie*, sous la direction de Joachim Ritter.

(7) F. LOTTERIE, *Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité*, «Dix-huitième siècle» n. 30, 1998, pp. 383-396. 386. Sur l'identité entre liberté et perfectibilité chez Rousseau, cfr. H. GOUIER, *La perfectibilité selon Rousseau*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 110, 1978, pp. 321-339, 339; la voix «Perfectibilité» del THIERRY, P. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris; Presses Universitaires de France, 1990.

Sur la possible dérivation de Turgot, cf. commentaire de Jean Starobinski, Rousseau, OC, III, pp. 1317-19 note 3.

(8) «Le premier explorateur-interprète et, dans une certaine mesure, le premier théoricien de l'intimité, fut Rousseau», H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, tr. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 49.

(9) Cf. l'interprétation classique de Cassirer: «La morale de Rousseau est... la pure éthique de la loi élaborée par Kant», E. CASSIRER, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. fr. de B. Launey, Paris, Hachette, 1987, p. 81.

se laisse si peu ranger du côté du libéralisme qu'il a été considéré comme un classique de la culture antilibérale. Il a été interprété ainsi à cause des problèmes politiques posés par son républicanisme participatif, son refus de la «représentation», de l'absence de limite de la volonté générale et de la tutelle des minorités, le refus des partis politiques etc., certainement pas à cause de sa notion subjective de la liberté. Le manque théorique, face au système démocratique tel que nous le connaissons aujourd'hui, est indéniable, néanmoins son innovation conceptuelle et son consentement historique restent une preuve que la pensée politique puise à des sources différentes de celles de la science politique.

La critique libérale et conservatrice a longtemps lié la question de la liberté individuelle chez Rousseau à l'idée que l'édification de l'État moderne serait le résultat d'un processus de «dépassement» historique du droit naturel¹⁰. La critique s'est dressée notamment contre la conception hégélienne de l'histoire comme réalisation de la liberté et contre la conception marxienne de l'émancipation politique. C'est l'identification du sujet de la liberté avec l'État «réalisateur» de l'émancipation politique qui a fait conclure à Isaiah Berlin que chez Rousseau toute liberté ne serait que «positive», et qu'il n'y aurait pas de place pour une liberté soustraite à l'action du souverain¹¹. Il semble qu'on doive à Rousseau – selon Hannah Arendt – une volonté générale «antipolitique»¹² qui absorbe toute liberté privée d'un côté, et une notion de liberté individuelle et intimiste qui méconnaît d'un autre côté la nature médiatrice de la délibération politique.

Ces interprétations antilibérales peuvent se réclamer des limites réelles de la coopération politique, mais non pas d'une réduction totalitaire de la liberté morale à la volonté politique. Pour cela, il a fallu «décontextualiser» la «pensée» de Rousseau: le *Contrat* a été considéré dépendant de l'évolutionnisme du *Deuxième Discours* mais indépendant du dualisme normatif de l'*Émile*¹³. Cela eut pour conséquence une non-considération du rôle de la liberté individuelle dans l'État. Il faut bien relever, pour défendre Rousseau, que la liberté privée peut coexister avec l'absolutisme politique, pourvu que l'individu ne fasse de sa raison qu'un usage «conforme» aux opinions non interdites, qu'il ne prétende pas être la source d'opinions propres et qu'il n'en fasse pas un usage «critique» envers l'autorité. Il est, au contraire, bien connu que Rousseau a exercé sa raison en public même pour donner un exemple de pédagogie et d'engagement civil: pour «apprendre au public comment un particulier pouvait défendre la cause de la vérité contre un souverain même»¹⁴. Si l'on s'en tient au *Contrat*, Rousseau lui-même se réclame de la «voix» d'un «citoyen d'un État libre... pas d'un Prince» (CS, I, Pref., p. 351). C'est à dire qu'il refuse toute identification platonicienne entre le savoir politique et le Prince ou législateur.

Ainsi, la question que je pose est la suivante: entre sa *pensée* de l'autonomie et son *action* critique contre tout conformisme social et religieux d'une part et sa théorie de la volonté générale d'autre part, ya-t-il continuité ou rupture? Le théoricien de

(10) L. STRAUSS, *Droit et Histoire*, tr. fr. Paris, Flammarion, 1986, pp. 244-246. C'est nettement la thèse sur l'antimodernité de la conception de la liberté politique chez Rousseau qui est soutenue par B. Constant, *Principes des politiques*, *Œuvres*, Paris, 1957, pp. 1071-72 et 1107. Cf. J. S. Ingram, *Rousseau and the Problem of Community. Nationalism, Civic Virtue and Totalitarianism, History of European Ideas*, n. 16, 1993, pp. 23-29.

(11) I. BERLIN, *Éloge de la liberté*, tr. fr., Paris, Calman-Levy, 1988, p. 179 ss.

(12) Selon Hannah Arendt, Rousseau introduit

dans la politique la composante «antipolitique» de la volonté: l'arbitrage qui détermine la faculté de vouloir ou de non vouloir dépend de l'individu et non du rapport avec les associés. L'autonomie n'est pas une qualité de la souveraineté, le fait de les avoir identifiées rend à Rousseau impossible le fait que «liberté et non souveraineté» puissent «coexister», «Qu'est-ce que la liberté», *Crise de la culture*, tr. fr., Paris, 1972, pp. 212-13.

(13) Cf. notes.

(14) *Confessions* p. 366.

l'autosuffisance morale se transforme-t-il en un théoricien du conformisme politique?

Malgré l'expression «volonté générale», et grâce à elle, le *Contrat* ne peut pas être expliqué comme une théorie de la délibération démocratique mais comme l'exigence morale de l'ordre juridique ainsi que du consensus réel soutenu par une autodiscipline morale de l'individu. La notion de «volonté» n'est pas explicable rigoureusement sans l'interprétation des catégories pré-politiques, telles que la «nature» de l'association, son impact sur l'individu et la notion psychologique d'autonomie.

2. La perfectibilité morale et la liberté privée.

Rousseau ne considère pas la liberté en interaction, son concept de tolérance est négatif, mais il développe un *statut moral* de la liberté privée. La liberté individuelle implique un droit de «suspension» du lien social et cette faculté paraît à l'individu Rousseau anthropologiquement nécessaire pour gagner l'espace régénérateur de l'identité personnelle. Chez Rousseau sont donc présents les trois éléments *psychologiques* par lesquels le droit à la vie privée¹⁵ est justifié: la solitude, la discrétion, l'autonomie. L'exercice personnel de l'autonomie est légitimé par un «bon usage de sa liberté»: la liberté du sujet de se «perfectionner». La discipline morale du moi ancre la volonté dans une anthropologie personnelle que l'Homme doit «reconnaître» dans l'ordre «créé» par Dieu et que l'individu doit vouloir.

La liberté morale est indépendante de la société et donc de la volonté politique, mais ce qui la distingue d'une individualité anémique c'est qu'elle vise à l'institution morale de l'individu. Libre de se donner un ordre intérieur, le sujet recouvre pourtant une fonction «subsidaire» par rapport à l'ordre social. La société présuppose que l'individu ait un ordre intérieur de ses dispositions mais elle ne l'institue pas: «nulle volonté particulière ne peut être ordonnée dans le système social» (E 311, note). Si la constitution du moi n'est pas atteinte d'abord par l'éducation et puis exercée par la maturité morale, les membres de la société «replongent dans l'enfance» (E 311). Les interactions de la société, qui ne correspondent pas à l'attente de réciprocité, «désordonnent» la hiérarchie naturelle des «dispositions» de l'individu (*Ibid.*). En revanche, la personnalité se révèle accomplie lorsque le sujet maîtrise ses facultés; un manque de contrôle dévoile une fissure de sa propre nature. La société «replonge dans l'enfance» lorsque les individus ne dépassent pas la manifestation première de leur volonté: «C'est une disposition naturelle à l'Homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir» (E 314). L'inclination à «vouloir pour obtenir» (*Ibid.*) n'appartient pas à un amour de soi bien entendu, étant l'effet de l'imitation d'un *habitus* induit par la société.

Malgré l'approche évolutionniste du *Deuxième Discours*, la société ne détermine que négativement¹⁶ l'ordre moral de l'individu, et l'État n'échappe pas à la règle, il n'est pas davantage une source de l'éducation morale. L'éducation vise à instituer un Être (*Émile*) qui n'est pas encore capable de sélectionner les influences de la société, et qui doit être gardé dans la sphère de la liberté privée. Le soin de l'éducateur exige qu'on soustraie l'individu à toute interaction pour qu'il n'intériorise pas les habitudes de la société car elles sont mêlées aux vices. Rousseau refuse toute éducation qui

(15) «... la vie privée échappe à l'emprise de la volonté générale», *La Démocratie en France. II Limites*, sous la direction de M. SADOUN, Paris, Gallimard, 2000, p. 407-408.

(16) «Non seulement notre société, mais toute

société, même la meilleure, est contraire à la nature de l'Homme», P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, Colmann-Levy, 1987, p. 162.

découle d'une opinion extérieure et de toute collectivité car il pense que ce n'est qu'une éducation «particulière» à «un François, un Anglois, un Bourgeois» (E 250). La sphère publique n'est pas la source de la morale humaine, le sentiment de l'individu n'est pas l'intériorisation de la culture d'une nation. Le *pathos* de l'Homme et l'*ethos* d'un citoyen d'une nation moderne – à la différence de la polis antique – ne sont pas du tout isomorphes: «celui qui, dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait pas ce qu'il veut» (E 249). La seule éducation qui «institute» l'Homme peut être achevée dans la sphère privée par le rapport personnel: l'«éducation domestique ou celle de la nature», «en tout autre cas elle est nuisible à l'élève» (E 251). Voilà la limite d'une éducation politique dérivée de la culture nationale: l'éducation morale de l'Homme limite l'éducation politique du citoyen à l'acquisition de la vertu républicaine.

L'individu poursuit l'autonomie intérieure lorsqu'il s'émancipe du maître et lorsqu'il a appris à se conduire lui-même. La «méditation» et la «contemplation» sont des étapes de l'autodiscipline morale dont le «culte intérieur» est le sommet. C'est la condition de l'ascèse du Vicaire Savoyard: «Ce qui me frappait le plus était de voir dans la *vie privée* de mon digne maître la vertu sans hypocrisie... et une conduite toujours conforme à ses discours» (E 563). C'est pourtant la contemplation de l'ordre du «créé» qui, dégageant le sentiment du sublime, nourrit la volonté. L'individu qui s'élève à l'ordre de la nature est un être moral, et cependant un individu ordinaire, un «particulier» dans sa sphère «privée». La distance solitaire de la vie publique exprime une exigence *cathartique* qui doit être poursuivie par tout être social.

Le corps politique est-il capable de se conserver par des moyens purement politiques? La pensée de Rousseau ne présente une conception de l'histoire ni cumulative, ni linéaire, ni eschatologique – la perfectibilité est un but moral de l'individu, non de l'État. Si la réponse de Rousseau était positive, il aurait conclu le *Contrat* par la seule religion civile, au contraire, il le conclut par deux religions. C'est parce que la «religion du citoyen» doit être seulement «utile» à l'État que doit être balancée, limitée et corrigée par une religion «vraie» pour l'humanité entière, la «religion de l'Homme». Que la liberté de l'Homme se détache de la liberté du citoyen est le pré-supposé même de la distinction entre les deux religions. Celui qui atteint l'autonomie morale devient digne de la vertu politique parce que l'«amour de l'ordre» ne laisse pas que l'«Homme» soit désordonné par les impératifs du «citoyen». La «religion de l'Homme» est la plus «humaine» mais la «moins sociable»; «la religion du citoyen» est au contraire la «plus sociable», mais elle peut devenir aussi la plus «féroce» et la plus «intolérante», car elle absolutise le corps politique. En l'identifiant à un dieu «national», elle peut mener à des «guerres théologiques» (CS IV, 8, 460 et 465). C'est le «culte intérieur» qui permet la prise de distance par rapport à une appartenance politiquement aveugle: «les vrais devoirs de la Religion sont indépendants des institutions des Hommes... le culte intérieur est le premier de ces devoirs» (E 632). Ainsi, la contemplation (l'*otium*) tire l'Homme du rétrécissement de la vie pratique (*negotium*) comme la «religion de l'Homme» l'élève au-dessus de la volonté politique. La «religion du citoyen» n'entraîne pas l'absoluité de la politique.

3. La liberté du particulier face à la volonté générale.

Le dualisme entre liberté morale et liberté politique oppose l'«atomisme» des consciences à l'«holisme» politique de la volonté générale. Quelle est finalement la relation entre l'individu de la liberté morale et le sujet de l'autonomie politique? Certaines limites dans sa théorie ont conduit à la conclusion que Rousseau n'identifierait la liberté qu'avec la souveraineté de l'État et que dans le *Contrat* ne resterait pas de li-

berté civile et finalement de liberté «négative». Si l'individu n'est pas souverain – hors de son rôle politique et public de citoyen –, ne bénéficie-t-il pas alors d'une liberté propre? Les problèmes de l'autonomie absolue de la volonté générale semblent surgir du fait que le *principe* de légitimité juridique des lois est détourné en *pratique* de légitimation politique. Le principe d'obéir seulement aux lois qu'on se donne – si on refuse la délégation – implique que tous doivent participer à toutes les délibérations qui les concernent. À l'égard des modalités de la délibération politique, les réponses de Rousseau ne sont pas nettement claires. Bien que le présupposé républicain de «généralité» de la volonté législatrice semblent obscurcir le rôle du particulier, la distinction juridique entre les deux domaines de liberté est pourtant nettement fixée, et notamment dans le chapitre intitulé *Du souverain*:

«En effet chaque individu peut, comme Homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune...» (CS I, 7 p. 363)

Les lois impliquent qu'il y ait une volonté générale «mais outre la personne publique nous avons à considérer les personnes privées qui composent et dont la vie et la liberté sont *naturellement* indépendantes d'elle» (CS II, 4, p. 373). La «liberté» qui doit être bannie de l'état civil c'est «un droit illimité à tout ce qui tente l'individu et que peut atteindre... qui n'a pour bornes que la force de l'individu» (CS I, 8, p. 384-85). La «liberté naturelle» demeure pourtant «dans l'État» comme la «volonté de ses membres» de vivre sous les lois. Les «particuliers» sont les réalisateurs de leur «bonheur», lequel fait partie de la «loi sociale» et n'est pas le but direct de «l'utilité publique». Voilà le principe *négatif* du bonheur public:

«Rendez les Hommes conséquents à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paraître et paraissant ce qu'ils sont. Vous auriez mis la loi sociale au fond des cœurs, Hommes civils par leur nature et Citoyens par leurs inclinations, ils seront uns, ils seront heureux et leur félicité sera celle de la République» (F 511).

Nous tous, nous sommes obligés envers les mêmes lois, mais nous n'irons pas tous ensemble vers le même bonheur: le «peuple» n'est pas un acteur collectif de la perfectibilité personnelle. La preuve, on l'a vue, c'est que le citoyen pour réaliser sa perfection morale doit s'élever «privativement» à la «religion de l'Homme».

L'obligation originaire du *Contrat* fait abstraction, selon la méthode rationaliste, de toute relation sociale; les relations civiles se développent pourtant pour Rousseau dans la communauté politique, «indépendamment» du pouvoir public. L'attention sémantique à l'emploi des mots «civil» et «citoyen» révèle que ceux-ci ne se laissent pas enfermer dans les seules relations politiques avec l'«État». La «République» ne surgit pas d'un vide de rapports sociaux, elle inclut une sphère de relations pré-politiques. Le «particulier» dispose de sa propre liberté qui l'incline à la «préférence» (CS II, 1, 4 et 7) et «la propriété de tout ce qu'il possède» (CS I, 8, p. 364) lui est «reconnue». L'institution d'un ordre de justice doit garantir l'individu et les relations parmi les particuliers:

«Ce qui importe essentiellement à chaque Citoyen, c'est l'observation des lois au-dedans, la propriété des biens, la sûreté des particuliers... C'est autour des individus qu'il faut rassembler les droits du peuple», (*Lettres écrites de la montagne*, OC, III, 827).

L'individu, tant qu'il ne nuit pas, doit donc être libre d'agir suivant sa propre volonté. Pour cerner le rôle politique de la «volonté générale» il faut éclaircir deux exigences qui se croisent: 1) la nécessité *morale* de sortir du domaine de la volonté particulière; 2) la nécessité *politique* de faire prévaloir l'idée de l'«ordre» dans l'état civil. La difficulté concerne la conjugaison de deux ordres de concepts: par le senti-

ment de «nature» Rousseau construit l'idée «morale» d'«ordre» dans lequel s'inscrit la liberté de l'individu. La «contemplation» ou l'«amour de l'ordre» de la part de l'Homme n'unifie pourtant pas les individus dans un sujet unique. La conscience de l'Être suprême que l'individu acquiert n'est pas une conscience «générale» – telle que la notion d'«esprit» chez Hegel – mais la conscience «individuelle» de l'Être universel. La «volonté générale» pour les individus n'existe donc pas ontologiquement hors de la communauté politique. Cela fait que l'action politique n'est pas la réalisation d'une intersubjectivité préexistante. L'ordre «moral» est composé d'individus, la relation «générale» est le résultat spécifique de «l'état civil» ou «République». L'atomisme des individus – atomiques de l'état de nature – doit être dépassé, mais l'atomisme des consciences reste un présupposé de l'universalité de l'État.

4. L'acte constitutif de la loi et de la volonté générale.

Lorsqu'on reconstruit les notions rousseauistes de «volonté générale» et de «corps» politique, il ne faut pas oublier que l'empathie manifestée par la langue¹⁷ est la composante anthropologique primaire de tout lien social. La notion d'«individu» de Rousseau est reliée politiquement au concept de «souveraineté», non par l'équation entre «nature» et «puissance» (Hobbes, Spinoza), mais par l'équation entre «nature» et «sensibilité»: «Je ne connais la volonté que par le sentiment de la mienne» (E 586). C'est l'«art de communiquer» qui sort les individus «isolés à leur esprit» de la «nature», qui rend possible «le commerce des esprits», «le commun consentement» (DI 148), présupposés de l'origine «civile» des mœurs et finalement de la loi. Il faut rompre – argumente Rousseau – la continuité qu'Hobbes a introduite dans la politique entre la «volonté particulière» de l'individu naturel et le «souverain» qui fait la loi dans la cité. La notion moderne de «souveraineté» fonde l'obéissance politique sur une relation de subordination des gouvernés et d'inégalité civile: il s'agit de remplacer la loi commune par la notion d'obligation universelle.

Une loi n'est pas un décret de celui qui détient l'*imperium*, c'est un acte politique qui émane de la volonté (conscience) de tout citoyen.

Rousseau n'a pas accompagné la formation de la volonté générale des modalités politiques de la coopération entre acteurs différents. Il a pourtant fixé d'une façon très nette les conditions de la communication publique qui doivent présider à une formation démocratique du consensus. L'impulsion à la communication des sentiments est à l'origine de la langue, mais devient partie de l'art de «s'éclairer mutuellement» (DI 146) en tant qu'elle devient «institution» civile de la sociabilité, dont la nature n'a doué l'Homme que d'une façon incomplète. La République s'inscrit dans le chemin de «perfectionner» l'Homme en mesure qu'elle s'engage à substituer la «persuasion» à la «force», mais si «la force publique supplée à la persuasion»¹⁸, le régime politique se détourne en despotisme. Voilà un critérium de distinction des régimes politiques qui mérite d'être pris au sérieux.

La théorie rousseauiste de l'État présente un problème nouveau surtout par rapport à la tradition autocratique continentale: quelles sont les modalités de la formation démocratique du consensus? Tous les jusnaturalistes situèrent le *consensus omnium* à l'origine de l'État, dans l'«état de nature»; même pour Kant la République restera une «idée» universelle de la raison, dont l'universalité du consensus est *virtuelle*. Rousseau pose au centre de l'État l'exigence d'une «République» fondée sur un consensus *réel*. Comment la volonté des individus devient-elle générale? On essaie

(17) Cf. DI 146-150 et surtout *Essai sur l'origine des langues*.

(18) *Ibid.*, chapitre XX

de considérer tout cela brièvement à travers les aspects de l'obligation du chapitre sur le «législateur» (CS II, 7).

L'obligation envers le corps politique est rendue possible par l'abandon «volontaire» de la «liberté illimitée» de l'état de nature. Il n'y a pas, chez Rousseau, de «substitution» – par représentation – des individus de l'«état de nature» par un individu du «droit naturel» comme chez Hobbes. Mais il s'agit de substituer la disposition individuelle à «vouloir pour obtenir», il s'agit donc d'obtenir une «métamorphose» de la volonté du même sujet, laquelle est exigée. La «volonté générale» résulte de l'élévation de chaque membre¹⁹ de l'État à son attitude envers la loi, à vouloir l'universalité. La volonté est pourtant «générale» dans la «conscience» de tous les individus qui ne veulent pas tout pour eux-mêmes mais quelque chose pour tous. Pour que la volonté devienne l'expression du corps politique, elle doit être libérée de toute «particularité» naturelle. Cela signifie que le droit de chacun est universel si la loi est dépouillée de tout élément personnel:

«Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi veulent-ils tous constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*...?»

«La volonté générale» est «juste» si elle «ne charge les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté... car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature» (CS II, 4, p. 373)

Étant donné que la «conscience» qui perçoit l'ordre est individuelle et privée, comment devient-elle commune et publique? Comment les individus se manifestent-ils les uns les autres? Les actes qui instituent politiquement un peuple doivent poursuivre un consentement *réel*, c'est-à-dire qu'ils ne se fondent pas sur un principe universel voulu par peu, mais sur un sentiment partagé par tous. Dans le *Contrat*, l'acte premier du «Législateur» est «d'altérer la nature de l'Homme pour la renforcer», de «transformer chaque individu», de «substituer son existence... indépendante... reçue de la nature», d'«anéantir... ces forces naturelles» (*Ibid.* 381-82). Ces affirmations ont le statut composite d'une *hypothèse* sur l'origine de l'État dont la référence pourrait certes être la formation autocratique²⁰ des États modernes si elles sont détachées de la modalité par laquelle la loi est constituée. Pour Rousseau, la volonté politique n'est pas universelle à l'origine de l'acte public, elle est une universalité de résultat. La possibilité d'un acte de validité universelle semble être contredite par l'inclination sociale des individus à poursuivre une utilité «particulière», l'histoire politique prouve pourtant qu'une volonté universelle peut devenir *réelle*.

Le «changement» de la nature humaine ne peut pas être de la compétence d'un pouvoir politique, car «altérer» un être doué de volonté serait en contradiction, soit avec l'auto-suffisance morale de l'individu, soit avec l'origine de toute obligation de la volonté des citoyens. Elle ne peut émaner non plus d'un seul individu car il est impossible qu'un tel «législateur» existe: «il faudrait des dieux pour donner des lois aux Hommes» (CS, II, 7, p. 381). Qui est alors le sujet légitimé à «altérer» la nature d'un être «libre»? Rousseau donne une réponse *morale* et non politique.

L'engagement personnel des individus à leur achèvement moral est l'une des conditions de possibilité de l'ordre politique. Rousseau exprime l'idéal du devoir par une évocation platonicienne d'une «autre autorité» que celle du pur pouvoir

(19) «Insistant sur la volonté générale, Rousseau relève le type de volonté que chacun devrait avoir», P. RILEY, *The General Will before Rousseau. The transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986, p. 253.

(20) Pour l'influence de Machiavel – mais aussi

des anciens – cf. le commentaire de Robert Dera-thé, OC, III, p. 1461-62.

«Rousseau n'a pas écrit que la volonté générale est 'infaillible'. Seule la conscience morale est infaillible, pourvu qu'on sache l'écouter», A. SLAMA-GÉRARD, *La Régression démocratique*, Paris, Fayard, 1995, p. 65.

politique: «il faudrait que les Hommes fussent avant la loi ce qu'il doivent devenir par elle... *reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'Homme et dans celle de la cité*» (CS II, 7, p. 383). Les propositions gardent le caractère d'un *appel* à la conscience de l'Homme en tant qu'étant capable de la perfectibilité qu'elle reconnaît dans l'«ordre» moral. Il faudrait que chacun puisse ancrer sa volonté dans la pureté de sa conscience pour qu'elle puisse devenir générale: dans ce cas seulement, la volonté générale acquerrait la certitude infaillible qui appartient seulement à la conscience de chacun.

Il ne s'agit pourtant que de la condition universelle mais *subjective* de l'ordre juridique, car un tel pouvoir «n'a rien de commun avec l'empire humain» (*Ibid.* 382). Celui qui constitue la loi – le législateur politique – doit se faire un devoir d'«imiter» ou d'«aimer» l'«ordre» pour accéder à la volonté générale. Il ne pourrait jamais aboutir à l'institution d'une volonté politique opposée à la volonté des individus et qui se substitue à eux. Une telle issue politique serait doublement contradictoire avec la pensée de Rousseau: il y aurait, d'un côté, une contradiction *politique*, parce que la «volonté» des individus ne peut pas être «représentée»; de l'autre, une contradiction *morale* parce que la «destination» propre de l'État est de rendre possible à l'Homme la poursuite de son bonheur. L'appel à la perfectibilité qui produit l'attitude à la loi (volonté) devient enfin le principe *normatif* de tout citoyen qui veut – car il le ressent comme son devoir – s'élever au point de vue d'une législation universelle et s'obliger au corps politique. Comment devient-il effectif?

La modalité par laquelle le principe voulu passe de l'universalité virtuelle de la conscience de chacun à l'effectivité d'une loi commune – la modalité d'institutionnalisation de la volonté de chacun – détermine la forme de l'obligation politique et donc la forme de l'État. Or, l'État moderne n'est pas une République, selon Rousseau, non parce que les lois ne seraient pas fondées sur des principes raisonnables, mais parce que la raison même est censée être une faculté autosuffisante qui n'a guère besoin de puiser la validité d'une loi du consensus. Une loi républicaine ne peut devenir obligatoire en vertu d'un acte autocratique de l'État. Étant donné que le consensus est un élément constitutif de l'obligation, une loi ne devient publiquement effective que lorsque les citoyens ont exprimé leur consentement. Pour qu'il y ait citoyenneté active, il faut que cette loi résulte de l'expression des individus, c'est-à-dire que seul le crédit donné au sens commun introduit l'individu dans la cité. La volonté générale ne se manifeste pas par une intuition comme la conscience individuelle, elle doit être composée par la communication publique.

La conscience nous élève tous à la condition normative, mais il s'agit d'un «droit incommunicable» (*Ibid.*). Pour qu'il devienne effectif, il faut qu'il soit partagé. Le passage du «moi» au «nous» n'est pas un acte de la volonté individuelle, ni d'un impératif intérieur ni d'un impératif juridique. Il faut que le «législateur» ait le «génie» de l'orateur, qu'il soit capable de toucher un public. Pour «entraîner» les Hommes dans la cité, il faut savoir provoquer la métamorphose dont la «parole» bien exercée est seule capable. La source de la volonté commune est donc reliée à l'art de l'éloquence:

«Ainsi donc, le législateur ne pouvant employer *ni la force ni le raisonnement*, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse *entraîner sans violence et persuader sans convaincre*» (*Ibid.*).

Le «législateur» – dit Rousseau – est un individu qui «parle avec les Dieux», car il réussit à «assembler»²¹ des Hommes «isolés» et à unifier dans une seule volonté des Hommes différents face à leur pouvoir social, leur nature et à leur culture; il

(21) *Essai sur l'origine des langues*, chapitre XX.

sait franchir la «particularité» qui sépare les volontés, pénétrer les sentiments par la parole, toucher le sens commun de tous, cela c'est «instituer» un corps politique. En revanche, un ensemble d'individus peut être institué parce que les Hommes sont par leur nature «sensibles» à la parole de celui qui exprime ce que tous ressentent. Rousseau considère donc l'éloquence comme la puissance civile par excellence car elle substitue le discours à la violence: «l'art de persuader sans nul intérêt» (E 546), c'est le prodige de la Cité.

Ici Rousseau explique la naissance de la volonté politique appuyant la notion de rationalité juridique des modernes sur la raison dialogique des anciens. On ne parvient à l'obligation publique que dès lors que la loi est médiatisée par la persuasion. La faculté humaine – la langue – et la vertu spécifiquement républicaine – l'éloquence – ramènent les Hommes d'une situation originaire de désaccord entre différence des opinions à une opinion unique. La politique est finalement l'art de savoir poursuivre l'unité par des moyens civils. «Ce que les anciens ont fait avec l'éloquence est prodigieux» (E 647); c'est de briser l'isolement des individus à l'état de nature par la force institutrice du discours, lequel est l'acte constitutif de la vie publique. Ce sont les orateurs – non pas les philosophes – qui ont insisté sur le pouvoir constitutif du discours. Cicéron – avant lui Isocrate²² – explique l'origine de la société par «l'entraînement d'un discours (*commotus oratione*) plein de force et d'agrément»²³. Il présente la «capacité de persuader» de la part d'un «homme supérieur (*magnus vir*)» comme «l'hypothèse la plus vraisemblable»²⁴ pour expliquer le rassemblement des hommes. Le pouvoir du discours d'être le mobil (*mouet*) de l'action politique par la constitution d'une volonté publique est à l'origine de la possibilité des lois communes. L'origine de la société et la nature de la loi sont liées à l'effectivité performative du discours public.

La condition *politique* de la volonté générale concerne donc la formation *civile* du consentement. Rousseau ne cherche pas le moyen de ce consentement dans la procédure électorale, mais dans l'engagement civique des acteurs à parvenir à l'accord: «plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante» (CS IV, 2, 439). Le fait que la volonté publique ne puisse réussir que sur le terrain de la persuasion implique que l'unification de la «volonté de tous» doit se tenir à un niveau moyen du «vraisemblable». C'est-à-dire qu'il faut tout faire pour que l'unanimité soit atteinte mais sans devoir satisfaire à un critérium nominal. Avant la parole il n'y a pas d'opinion commune. L'avis de chacun étant subjectif, il doit être manifesté et vérifié. Il s'agit d'abord de savoir «exprimer» ses sentiments aux autres pour qu'il soient reconnus vrais.

La vérité morale du sentiment sur laquelle se fonde la validité universelle des principes ne devient effective que dans l'ordre du raisonnable. La faculté à laquelle Rousseau fait appel pour vérifier les opinions est en effet la «sensibilité» qui est entraînée par l'«art sublime» (DI 148) de la communication. La rupture de l'identification janséniste entre le moi rationaliste et l'universalité publique réside dans l'inversion des facultés traditionnelles: «L'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'Homme pour un être essentiellement raisonnable. L'Homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire» (F 554). Toute universalité de la raison s'arrête au consensus *réfléchi* d'une partie qui impose une vérité doctrinaire aux autres au lieu de s'engager par une composition sympathique du corps politi-

(22) «Sur l'échange», §§ 231-235 et 254; «Nicocles» § 6, *Discours* III et II. Cf. aussi GORGAS, *Eloge d'Hélène*, §4.

(23) *De inventione*, tr. fr., Paris, Editions Belles

Lettres, 1, § 2 et 3; aussi *De oratore*, I, § 33; *De natura deorum*, II, § 148; *De officiis*, II, §15; *De legibus*, I, § 62.

(24) *Ibid.* § 4.

que (CS IV, 1, 437). Pour qu'une «délibération» puisse se dérouler en respectant le principe de l'autonomie, il faut que les devoirs d'une correcte «information» soient satisfaits (CS II, 3, 371). Le consensus constitutif d'une «autorisation» politique est toujours «exprimé», alors qu'au contraire «le silence rejette» toute initiative du pouvoir public (CS, I^o vers. p. 304). La performativité de la volonté des citoyens qui «parlent en pleine liberté» (*Ibid.*) où «toute la force de persuader (est) sans intérêt de rien persuader à personne» (E 546) est la condition pour une délibération démocratique. En revanche la «crainte et la flatterie» qui contraignent les citoyens au «silence» ou «changent les suffrages en acclamations»; en se soustrayant aux conditions d'une bonne délibération, on change de régime politique: «on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit», bref «on légitime la tyrannie» (CS IV, 439 et I^o vers 304-305).

5. La fonction régulatrice de la loi.

Contre la thèse que toute liberté ne serait que «positive» et que toute norme ne concernerait que le pouvoir de l'Etat, la fonction de la loi doit maintenant être considérée. Dans sa critique de la société «civilisée», Rousseau fixe un principe général: l'Homme associé ne perfectionne ses facultés que lorsque les conventions se réduisent au minimum. Les lois ne font pas exception, il en faut «peu» (F 492-93); une société bien ordonnée doit se fonder sur un principe d'économie normative. Cette pensée n'est pas sans conséquence sur la fonction de la loi à l'égard des mœurs. La «perfection» propre de l'Etat concerne la «législation» (*Ibid.*), mais non dans le sens que les lois se substituent aux mœurs: «les lois limitent la volonté de l'extérieur, les mœurs la conduisent de l'intérieur» (F 555), «les lois sont toujours plus tournées à *maintenir* les coutumes...» (F.556, et CS II, 7; E 755). Rousseau ne fait pas confiance à la raison au point qu'elle puisse substituer des «principes» aux «mœurs».

Les lois doivent être «générales», elles sont le résultat d'une exigence de dépersonnalisation qui exclut de la volonté toutes tendances particulières. Leur effectivité, étant juridique et non morale, implique par conséquent la sanction des actions interdites. La limite de la liberté est de faire ce qui n'est pas interdit:

«Dans une législation parfaite, la volonté particulière doit être nulle, la volonté de corps propre au Gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres» (CS III, 2, p. 401).

«Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y serait contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre» (CS I, 7).

La «contrainte» concerne les conduites à l'égard des lois établies. Rousseau n'entend dire rien d'autre que la loi «oblige» parce que – à la différence du principe moral – son observance est soutenue par un pouvoir public et chaque violation de la loi déclenche une action qui «contraint» le transgresseur à rentrer dans les libertés permises. La formulation rhétorique «forcera à être libre»²⁵ implique une justification non répressive et juridiquement limitée de la peine, comme le développera Beccaria à partir du *Contrat social*. Le but juridique de la peine n'est pas d'user d'une façon démonstrative de la vigueur punitive de la volonté collective, la contrainte n'est légitimée que face à la réacquisition de la liberté perdue par le délinquant à cause du crime; la peine est nécessaire à le reconduire dans la société des Hommes libres.

6. *Que peut-on espérer de la politique?*

La pensée de Rousseau souffre les conséquences d'avoir été longtemps encadrée des philosophies de la modernité ou de l'antimodernité qui ne lui rendent pas justice. Les limites de la volonté politique résident donc dans le dualisme qui sépare les valeurs de la conscience de l'individu et les impératifs de l'entreprise collective. Lorsque Rousseau fait appel au sentiment de la liberté, il renvoie à un ordre à «reconnaître» et non pas à créer: la «nature» est la création de «l'Auteur» dont l'éclat frappe nos sentiments. L'ordre politique n'existe que grâce à l'Homme, mais l'Homme ne peut pas le déterminer selon son propre arbitre; au contraire, alors que l'Homme a le pouvoir de perfectionner sa nature, l'intervention de l'Homme sur l'Homme est la véritable cause du mal. En outre, la «raison» n'étant pas parfaite, il serait contradictoire qu'elle puisse intervenir sans limite sur la nature humaine jusqu'à en faire une créature seulement *sienne*.

La mesure de la perfectibilité étant les individus, l'État n'est justifié par aucune eschatologie historique qui puisse se passer du jugement moral. L'Homme ne court pas le danger de subir les conséquences de sa faiblesse – tant qu'il reste un individu isolé dans la nature – dès qu'il entre dans la société, il s'expose aux risques de se dégrader. L'idée de la «bonté» de la nature humaine s'est constituée en dogme permanent de la pensée politique de Rousseau. La nature est toujours bonne, mais non l'institution humaine, donc, celle-ci nous «oblige» sous réserve qu'elle soit conforme à celle-là. Le dogme en soi n'abolit ni la distance entre l'Homme et Dieu, ni le sens moral de la limite de l'action politique. Chez Rousseau, il a en revanche la tâche de subordonner l'attitude à être «citoyens» à la capacité d'être «Homme».

On constate pourtant dans le *Contrat* une ambiguïté autour de la notion de «nature» à laquelle est reliée la notion moderne de souveraineté. Le croisement de deux traditions politiques: l'une «gothique» qui remonte à Hobbes et l'autre «républicaine», introduit un usage du vocabulaire «politique» emprunté de la première qui contredit l'anthropologie de la deuxième. Bien qu'il fasse appel à un concept de «nature» tout à fait différent de celle de Hobbes, la notion de l'État reprend la même équivalence de «puissance» et de «droit».

Rousseau, quoiqu'il reste ancré dans le modèle atomiste du jusnaturalisme, fonde les relations entre les Hommes sur une notion d'individu tout à fait différente de celle de Hobbes, de Spinoza, de Pufendorf ou de Locke. L'État sort de l'«état de nature» et se substitue à lui mais il ne sort pas de la norme du sentiment ni la dépasse: «Les règles de la morale ne dépendent point des usages des Peuples» (NH II, lettre XVI, p. 243). Alors que Rousseau entend la nature comme le sentiment de l'«ordre» dont l'«imitation» règle la volonté politique, Hobbes entend l'État comme une construction artificielle qui reproduit d'une façon plus réelle la puissance de la nature. Les droits du citoyen doivent se conformer aux droits de l'Homme, les droits de la conscience ne s'épuisent pas dans un ordre positif car l'État n'est pas le sujet «réalisateur» de la liberté contre l'Homme. L'État est nécessaire. Non pas que l'Homme soit «méchant» par nature, mais parce qu'il est «faible» et faillible dans l'usage de sa liberté. L'action politique ne fait pas exception à la faillibilité de la condition humaine: «Les Hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux... Il faut une longue altération de sentiments et des idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien» (CS, IV, 8, p. 460). C'est de la politique même que d'être nécessaire car un ordre entièrement moral n'est pas réalisable. La limite réside dans l'impossibilité humaine de réduire la «nature» à un acquis historique. La nature reste indépassable: «Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une flexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des Hommes redeviendrait alors celle des choses, on réu-

nirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civique, on joindrait à la liberté qui maintient l'Homme exempt des vices la moralité qui élève à la vertu» (E 311).

Il y a finalement une rupture dans la continuité entre la nature et la sociabilité. La société doit et peut sortir l'Homme d'un «état d'animalité» (DI 217-240), d'un «état primitif» (DI 122, 123, 170, 171, 217), ou d'un «état de grossièreté» (DI 140), ou bien d'un «état de guerre» (DI 217 et 140). Le progrès civique peut atteindre une société politiquement ordonnée, civilisée, et apaisée, il ne pourra jamais dépasser la «nature» de l'Homme, et moins encore la «représenter». Il semble en revanche que toute forme de société devient «dénaturante» lorsqu'elle s'élève à la prétention de substituer l'opinion dominante au jugement de l'individu. L'État, dans le *Contrat*, dépassera la «barbarie» (CS II, 8), mais il n'établira jamais la liberté politique contre les individus, ni même la liberté morale qui est propre aux individus.

La «nature de l'Homme» n'est pas réductible à la série d'états antérieurs à la société civilisée, comme un grossier «état de nature» dont l'État civil serait le *dépassement*. La conscience de l'individu demeure dans la société la source indépendante du jugement moral. L'histoire de la société ne peut se réclamer d'une autobiographie de l'esprit humain. La liberté du sujet se manifeste dans les mœurs sociales, mais elle ne se réalise pas dans leur évolution: la conscience morale n'appartient pas au domaine social de la visibilité. La société étant la source des maux de l'Homme, l'histoire n'est que la recherche de la raison de ces maux. C'est l'absence d'une notion cumulative du progrès qui garantit un résultat moral tel qu'un modèle d'humanité, qui rend légitime le jugement moral de l'individu sur l'action politique.

LINO RIZZI